

СТАНОЈЕ БОЈАНИН
(Византолошки институт САНУ)

„СКАЗАНИЈЕ О ПИСМЕНЕХ“
КОНСТАНТИНА ФИЛОЗОФА КОСТЕНЕЧКОГ
КАО ИЗВОР ЗА НАРОДНУ КУЛТУРУ СРЕДЊЕГ ВЕКА*

Истраживања народне културе у средњем веку захтевају посебан методолошки приступ који обухвата како дефинисање појма „народна култура“ тако и питања постојећих извора и њихове употребе. У овој студији указује се на значај „Сказанија о писменех“ Константина Философа Костенечког као извора за народну културу средњовековне Србије и Југоисточне Европе крајем XIV и почетком XV века. Иако је ово дело у науци добро познато, до сада оно није разматрано у контексту поменуте области истраживања. Да би се правилно разумели подаци које садржи „Сказаније“, они се сагледавају не само у односу на њима сличне податке, већ стоје и у веома тесној вези са мотивима настанка дела и културним концептима које је заступао његов аутор, а који нису били склони народној култури.

Кључне речи: народна култура, обичаји, извођења, реформе, отпори, средњи век.

The research of folk culture in the Middle Ages requires a special methodological approach which includes both defining the notion of “folk culture” and the question of the existing sources and their use. This study demonstrates the importance for the *Skazanie o pismeneh* by Constantine the Philosopher Kostenečki, as a source for the folk culture of medieval Serbia and Southeastern Europe at the end of the 14th and the beginning of the 15th century. Although this work is well-known in scholarly circles, so far it has not been considered in the context of the said domain of research. In order to correctly understand the data contained in the *Skazanie*, it was examined not only in relation to similar data but also in very close connection

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту *Традиција, иновација и идентитет у византијском свету* (ев. бр. 177032).

with the motives for the creation of the work and the cultural concepts advocated by its author, which had little affinity for folk culture.

Key words: folk culture, customs, performances, reforms, resistance, the Middle Ages.

„Сказаније о писменех“,¹ једно од два значајна и оригинална дела Константина Философа Костенечког, настало између 1423. и 1426. године, у науци је различито вредновано, како са становишта књижевне оцене самог дела тако и са позиција различитих интересовања појединих научних дисциплина. У српској науци оно је углавном остало у сенци Константиновог другог дела, „Живота деспота Стефана Лазаревића“. Можда због своје знатне различитости у односу на животопис владара, али и друга дела из српске средњовековне књижевности, „Сказаније“ је често било занемарено, слабије вредновано, од појединих аутора чак веома лоше и оцењено.² Томе је вероватно допринео херметичан начин изражавања писца и његов неуобичајен стил, који је до пуног изражаја дошао у „Сказанију“, што савременом читаоцу ствара извесне потешкоће у разумевању текста,³ а истовремено није привукао изучаваоце средњовековног језика и књижевности у Србији да се њиме детаљније баве.⁴

¹ Дело је у целини објавио и коментарисао, *Ягичь*, Разсуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке, Исследования по русскому языку, том I, Санктпетербург 1885–1895; неколико деценија раније оно је у научној јавности било познато само у подужим изводима и коментарима *Daničić*, *Knjiga Konstantina filozofa o pravopisu*, *Starine JAZU* 1 (1869) 1–43. Данас једини сачувани препис, тзв. Карловачки рукопис, потиче са краја прве половине XVII века и његово фототипско издање објављено је у књизи *Кувев, Пејковић*, Сѣбрани сѣчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст, Институт за литература БАН, София 1986, 82–224.

² *Daničić*, нав. дело, 13, 37; *B. Jaguћ*, Константин Философ и његов живот Стефана Лазаревића деспота српског. По двјема српско-словенским рукописима, Гласник СУД 42 (1875) 232–233; *Ягичь*, Разсуждения, 368–369, passim; *П. Појовић*, Преглед српске књижевности, Београд 1913, 38–39; *Enciklopedija Jugoslavije V*, Zagreb 1962, s. v. *Konstantin Filozof (A. Belić)* 302–303; *Д. Павловић*, Старија југословенска књижевност, Београд 1971, 82; *М. Пурковић*, Кнез и деспот Стефан Лазаревић, Београд 1978, 23. *М. Кашанин*, Српска књижевност у средњем веку, Београд 1975, 398 дело види као „збуњени филолошки трактат“ и сматра да уколико није ништа друго написао, „Константин би по томе своме спису остао забележен у историји књижевности само као учен човек великих амбиција чији је напор био узалудан“. О потреби да се у науци преиспитају традиционални ставови и погледи који се тичу ова два Константинова дела, *И. Грицкајт-Радуловић*, Константин Филозоф: Значајна личност нашег средњег века очекује праведан суд историје, Политика, 19. мај 1963, 22 (= *Књижевни и културни рад Констџантинџина Философа*, у: Стара књижевност, прир. *Б. Трифуновић*, Београд 1965, 476–479). *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenećki’s Treatise on the Letters (Skazanie izъjavljjenno o pismenex), Firenze 1987, 59, 61, 65–67, 71, 74–75 скренуо је својевремено пажњу на прилично суздржане и не баш похвалне оцене српске науке, и не само српске, о „Сказанију“, у којима препознаје упорно опстојавање ставова првих издавача и истраживача овог дела, Ђуре Даничића, Ватрослава Јагића или Стојана Новаковића.

³ Уп. *Б. Трифуновић*, Кратак преглед југословенских књижевности средњег века. Записи са предавања, Филолошки факултет, Београд 1976, 121. Слична оцена Константиновог стила дата је и за његов животопис Стефана Лазаревића, *Појовић*, Преглед, 40; *П. Појовић*, Стари српски животописи XV и XVII века, предговор у књизи Старе српске биографија XV и XVII века, СКЗ, Београд 1936, LI; *Кашанин*, нав. дело, 422.

⁴ Делове „Сказанија“ превела је и коментарисала проф. Гордана Јовановић, и они су објављени 1989. године у серији „Стара српска књижевност у 24 књиге“, Константин Филозоф,

У светској науци одавно је уочен значај „Сказанија“ као једног од „најважнијих споменика јужнословенске културе XV в.“⁵ Међутим, интересовање истраживача углавном је било усмерено на основну тему која је представљена у наслову дела и првенствено у контексту лингвистичких и књижевно-историјских истраживања.⁶ За традиционалну историјску науку, засновану на реконструкцији политичких или војних догађаја, „Сказаније о писменех“ није било од посебног интереса, док је за друштвену и културну историју средњег века оно остало, из различитих разлога, скоро непознато.

Последњих деценија повремено се указивало на значај овог Константиновог дела за шира друштвена истраживања српске средњовековне прошлости. Димитрије Богдановић је сматрао да „са књижевног и културно-историјског становишта, Константиново ‘Сказаније’ је важан докуменат времена и менталитета“.⁷ Известан излазак из области граматике и језика учинила је професорка Гордана Јовановић једном својом кратком расправом,⁸ у којој се „Сказаније“ препознаје као могући извор за истраживање разноврсне друштвене стварности и праксе у српском друштву почетком XV века. Рад представља покушај да се идентификује неколико фрагментарно и несистематски представљених појава из „Сказанија“ и да се доведу у везу са претпостављеним народним веровањима, уз преузимање података директно из наше богате етнографске грађе XIX и XX века. Даља истраживања у том правцу нису предузимана.

Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића, књ. 11, Београд 1989, 41–70. Нешто касније, појавно се бугарски превод „Сказанија“ у целини, али без детаљнијих коментара: Константин Костенецки, Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич, изданието е подготвено от А. М. Тоџоманова, Славянска библиотека, Славика, Софија 1993, 7–134. Садржај „Сказанија“ је доступан и на енглеском језику у облику “a *Critical Paraphrase and extensive Commentary*”, како је свој труд описао аутор лично, *Goldblatt, Orthography and Orthodoxy*, vii, 99–338.

⁵ П. А. Сырку, Очерки из истории литературных сношений Болгар и Сербов в XIV–XVII веках, Сборник ОРЯС ИАН 71 (1901) № 2, СХL.

⁶ Поменута тема обрађивана је у многим радовима, а овом приликом указао бих на постојање неколико већих и новијих студија: *H. Schultze, Untersuchungen zum Aufbau des Skazanie o pismenech von Konstantin von Kosteneec. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen, Göttingen 1964* (ова докторска теза била ми је доступна захваљујући љубазној предусретљивости проф. Ђорђа Трифуновића који ми је позајмио свој примерак); приказ дисертације у: *В. Трифуновић, Приказ: Hans Schultze, Untersuchungen zum Aufbau...*, Прилози КЈИФ 32 (1966) 270–274; *Goldblatt, Orthography and Orthodoxy*; *H. Goldblatt, The Church Slavonic Language Question in the XIVth and XVth Centuries. Kostenečki’s ‘Skazanie izjavljeno o pismenex’*, edd. *R. Picchio and H. Goldblatt, Aspects of the Slavic Language Question, vol. 1: Church Slavonic – South Slavic – West Slavic, vol. 1, New Haven 1984, 67–98*; *Кувев, Пейков*, нав. дело; *П. Е. Лукин, Письмена и православие. Историко-филологическое исследование „Сказания о письменах“ Константина Философа Костенецкого, Москва 2001.*

⁷ *Д. Богдановић, Историја старе српске књижевности, СКЗ, Београд 19912, 216* (прво издање 1980).

⁸ *Г. Јовановић, Трагови народних веровања у „Сказанију о писменех“ Константина Филозофа, у: Српска књижевност у доба Деспотовине, Дани српског духовног преображења 5, Деспотовац 1998, 205–210.*

Наведена запажања поменутих аутора, ма како узредна или фрагментарна, указују на тематску слојевитост и вишезначност Константиновог дела. По својој несвакидашњој тематици (бар када је реч о средњовековној српској књижевности) и мотивима настанка, као и због посебне склоности писца да се суочи са различитим друштвеним питањима (мада не подједнако детаљно), „Сказаније“ је значајно за истраживање разноврсне проблематике којом се бави друштвена и културна историја. У конкретном случају нашег истраживања ово дело постаје важан извор за народну културу, не само у Србији већ и у Југоисточној Европи око 1400. године. Међутим, да би се правилно утврдио његов значај као извора за народну културу, захтева се посебан методолошки поступак. Не треба изгубити из вида да је реч о извору чија основна намера није да представи облике народне културе, нити је његов аутор сматрао посебно вредним да их истакне на начин на који су то чинили каснији писци и истраживачи једне сасвим другачије историјске епохе, времена романтизма.

Народна култура и средњи век

Истраживање народне културе средњовековне и преиндустријске Европе до времена тзв. „открића народа“ од стране интелектуалаца крајем XVIII века, суочава се са два основна методолошка проблема: то је дефиниција појма народна култура и постојање прилично оскудне изворне грађе. Кад је реч о првом, отвара се комплексно питање тумачења културе и народа. Предлажем да прихватимо дефиницију културе коју користи Питер Берк, према којој се култура дефинише као систем заједничких значења, ставова и вредности, као и симболичких форми — као што су извођења и артефакти — у којима су они представљени или оличени.⁹ Артефакте и извођења требало би разумети у ширем смислу. У прве се, осим оруђа или грађевина, убрајају културне конструкције попут категорија болести, нечистоће, сродства, док извођења обухватају ритуалне облике понашања, као што је светковина или извесна пракса присутна у свакодневици и сл.¹⁰ Културу све слабије разликујемо од друштва, истиче Берк, док се друштво посматра као нека врста културне конструкције.¹¹

Од самих почетака истраживања народне културе она се види као традиционална и сеоска, „природна“ и „првобитна“, наспрам које стоји култура елите склона бржим променама са снажним интернационалним обележјем. Овако схваћен, њихов однос исказан је путем дихотомије „ниска“ и „висока“

⁹ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York University Press, New York 1978, xi.

¹⁰ P. Burke, *Narodna kultura između povijesti i etnologije*, *Naše Teme*, god. 32, br. 6 (1988) 1553; P. Burke, *Popular Culture*, ed. in chief P. N. Stearns, *Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000*, vol. V, Charles Scribner's Sons 2001, 8.

¹¹ Burke, *Narodna kultura između povijesti i etnologije*, 1554.

култура или „мала“ и „велика традиција.“¹² Народ се, при том, обично означава дефиницијама које у себи садрже негацију, те он представља неписмене, неуке, оне који не поседују политичку и економску моћ, једном речју „подређене класе“.¹³ Међутим, како се култура сагледава као „отворени систем“, поменуте границе између народа и елите не треба сматрати за оштре и непробојне, већ пре флуидне и динамичне. Истраживања народне културе представљена су у низу асиметричних дихотомија у односу на друштвену хијерархијску лествицу, као што су званична и незванична култура, где насупрот овештале и озбиљне званичне културе постоји Бахтинова култура карневалских празника улице и трга;¹⁴ или клирикална и лаичка култура где је писана реч била углавном својина Цркве, на шта је јасно указао Ле Гоф,¹⁵ или се може говорити о култури центра (политичког и верског) и периферије (село и парохија), што је нарочито важно за време пре открића штампе.¹⁶

Кад је реч о изворима, историчар се суочава са посебном врстом проблема, јер се народна култура преносила и репродуковала углавном усменим путем. За Арона Гуревича то је култура „ћутеће већине“.¹⁷ Она иза себе није оставила писане трагове и о њој сазнајемо углавном посредно, преко текстова који су произашли из пера учених и образованих. То је углавном поглед са стране, односно „аутсајдера“ (онога који је изван културног миљеа који описује),¹⁸ који је, да парафразирам Гуревича, као одраз у „искривљеном огледалу“ што онемогућава потпуни и тачан увид у предмет истраживања.¹⁹ Другачије речено, упућени смо на селекцију и интерпретацију од стране припадника писане и учене културе. То је значило да су такви погледи често могли бити и непријатељски, поготово онда када је извор настао из пера појединца подстакнутог реформистичким жаром да народну културу измени и саобрази схватањима друштвене групе којој припада.²⁰ Подаци које садржи таква врста извора, били они релативно детаљни и на први поглед драгоцени, нису непристрасни и не могу се непосредно употребити. Поготово уколико су у њима исказани вредносни судови аутора за којег је народна култура оличење „јереси“, „паганизма“, „сујеверја“, „незнања“, „неморала“, „неумерености“, „варварства“ и сл.²¹ Један од таквих ревносних реформатора лоше

¹² R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956, 41–43.

¹³ Burke, *Popular Culture*, 4–6.

¹⁴ M. Bahtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Beograd 1978.

¹⁵ J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press 1980, 153–189.

¹⁶ W. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, New Jersey 1981; Burke, *Popular Culture*, 7.

¹⁷ A. Гуревич, *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*, Москва 1990.

¹⁸ Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 68.

¹⁹ A. Gurevič, *Problem narodne kulture u srednjem veku*, Beograd 1987, 170–171.

²⁰ Burke, *Popular Culture*, 4.

²¹ Loc. cit.

праксе и обичаја у средњовековној Србији, који је оставио релативно доста података које можемо сматрати важним за истраживање народне културе, био је Константин Костенечки, прозван „учитељ српски“ или једноставније, „философ“.

Основни њравци истраживања

Константиин Филозоф као „реформатор“ народне културе. У складу са основним концептом свога дела, Константин се представио као громогласни реформатор у различитим друштвеним областима — од оне у којој преовладава писана реч до различите праксе и извођења усмене културе. Родом је из Бугарске, и знатан период живота провео је у Србији на двору Стефана Лазаревића (1389–1427). Веома образован и учен, Константин је знање стицао у Бугарској, у круговима трновске школе патријарха Јефтимија, а затим на патријаршијском двору српске цркве. Нажалост, о његовом животу не може се детаљније говорити јер су сачувани подаци прилично оскудни. Не знамо поуздано чак ни то да ли је Константин био клирик или мирјанин.²²

Данас би аутора „Сказанија о писменех“ могли описати као бескомпромисног и нетолерантног човека, који сваку појаву о којој говори сагледава у идеолошкој и догматској равни.²³ За њега је све јерес, како погрешна употреба појединих слова у писању, тако и постојање појединих обреда присутних у друштвеном животу парохије, неправилно извођење других или упражњавање недозвољених кулинарских вештина.²⁴ Основни ауторитети на које се Константин позива јесу Свето писмо, предање светих апостола и светих отаца, као и одлуке канонски признатих сабора Цркве. У том погледу, не би требало сматрати необично што је Константин читава једно поглавље у делу чија је основна тема правопис, посветио историјату „сабора светих отаца“.²⁵

²² О животу и делу Константина Филозофа Костенечког постоји више радова међу којима, уз оне наведене у нап. 6, издвајам следеће: *Појовић*, Стари српски животописи, V–LXVII; *Ју. Трифоновъ*, Животъ и дейность на Константина Костенецки, Списание на БАН 66 (1943) 223–292; *Кашанин*, нав. дело, 394–423; *Трифунуовић*, Кратак преглед, 118–121; *Богдановић*, нав. дело, 214–219; *Кувев, Пејков*, нав. дело, 11–20; *Н. Гагова*, Константин Костенечки, съставител *А. Милџенова*, История на българската средновековна литература, Изток–Запад 2008, 647–656.

²³ У науци је веома јасно истакнут догматски карактер „Сказанија о писменех“, што се недвосмислено види у наслову књиге Харвија Голдבלата „Orthography and Orthodoxy“; цф. *Н. Goldblatt*, On the Theory of Textual Restoration Among the Balkan Slavs in the Late Middle Ages, *Ricerche slavistiche* 27–28 (1980–1981) 123–156; *Goldblatt*, The Church Slavonic Language Question, 67–98. Сличних ставова је и Герхард Подскалски који је у својој књизи представио „Сказаније“ у поглављу посвећеном догматици и апологетици, цф. *G. Podskalsky*, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459)*, München 2000, 260.

²⁴ *Schultze*, op. cit., 163–165 укратко је представио наведене „јереси“ из Гл. 29. Он реч *јерес* ставља под знаке навода, јер с правом сматра да се у конкретном случају поменутог поглавља Константиновог појам „јерес“ не односи на „Häresie im Sinne von Irrlehre“, већ на „religiös-moralische Vergehen“ или „religiös-moralische Unsitten“, *ibid.*, 163, 166.

²⁵ У Гл. 28. *О съвърху стѣхъ ѿць* представљен је кратки историјат васељенских и помесних сабора Цркве, *Јагичъ*, Разсуждения, 449–453.

Са друге стране, можда је мање необично што се поглавље о саборима налази у оном делу књиге у којем се разобличавају непожељни обичаји и понашања који су били присутни у свакодневици верског и друштвеног живота његовог времена. Своју друштвену ангажованост Константин описује стиховима из Светога писма, користећи се мотивом Христа који осуђује запостављање Божанског закона у корист „заповести“ и „обичаја“ људских (Мк 7, 8–9).²⁶ „Наоружан“ поменути ауторитетима и освештаном традицијом Цркве,²⁷ он са извесном лакоћом и без већег двоумљења изриче оптужбе за јерес, паганство, варварство или „бавунство“ и „сеоску“ праксу.²⁸ Себе не види као иноватора или ствараоца новог, како каже, оног који „саставља књиге“, већ као оног који „разобличава“ и „исправља“ грешке, заблуде, „изопаченост“ (*развращтеник*) и *јерес*.²⁹ Чак ако и данас нема јереси, упозорава на једном месту, има толико „изопачености“ којих се треба ослободити.³⁰ Овог се подухвата прихватио драговољно, подстакнут божанским провиђењем, а себе пореди са неуморном пчелом.³¹ На почетку двадесет и деветог поглавља Константин описује јерес као поделу која раздваја људе и чије порекло лежи у незнању,³² док је разобличење први корак ка њеном уништењу и нестанку.³³ Он позива да се спале неправилно исписане књиге и „истребе“ обичаји и све друго што може да допринесе ширењу омражене „изопачености“ и „јереси“.³⁴

Слични погледи у вези са извесним обичајима и веровањима у култури лаика, али и нижег клира, исказани су и у другим крајевима хришћанске Европе Константиновог времена.³⁵ У грчком свету су, такође, познате осуде теолога и догмате Јосифа Вријенија извесних обичаја и праксе раширених

²⁶ Исто, 454.

²⁷ Константин је склон да практични значај неопходних знања у борби против лоших обичаја, „изопачености“ и јереси опише војничком терминологијом (*впльчати се*), што је учинио приликом дигресије посвећене горепоменути црквеним саборима, уп. исто, 452.

²⁸ *Ико храниши нѣкаа вавѣнска зде и оутѣврѣждаеши, паже вѣ вѣсехъ навѣче*, исто, 454; уп. превод А. М. Тотоманове „както тук спазваш и утврждаваш разни вѣлшебства, които си научил по селата“, Константин Костенечки, Съчинения, 98.

²⁹ *Дзубоу потыцахом' се вбличити или растлѣнїе вбличити*, *Ягичь*, Разсуждения, 419, 426, passim; Константин Филозоф, Повест о словима, 46, 64, 69, passim. Уп. *Сырку*, нав. дело, CXLIV; *Schultze*, op. cit., 140, 162, 166, passim; *Трифунуовић*, Приказ, 271–272; *Goldblatt*, On the Theory, 127–128; *Goldblatt*, The Church Slavonic Language Question, 71.

³⁰ *Нѣна же, аще и не ересь, нѣ толика сѣща развращтениа, в коен прѣжде оупразднитисе еѣ*, *Ягичь*, Разсуждения, 449; Константин Костенечки, Съчинения, 92.

³¹ Гл. 38, *Ягичь*, Разсуждения, 387; Константин Филозоф, *Повестї о словима*, 69.

³² *Ягичь*, Разсуждения, 484, 453; cf. *Schultze*, op. cit., 162, 167.

³³ *Ягичь*, Разсуждения, 386, 431, 453, 458–459, passim.

³⁴ *Ктоѡѡ ни вѣ чтоже потрѣвна, развѣ огню или истрѣвити коренїе развращениа*, и друге сличне изјаве у тексту, *Ягичь*, Разсуждения, 399, 431, 456, passim; Константин Филозоф, Повест о словима, 55, 66.

³⁵ У Европи последњих деценија XIV и првих деценија XV века, било је више учених појединаца, углавном припадника клира и хуманистичких писаца, који су проповедали и писали против народне културе као што су, на пример, Св. Бернардино Сијенски у Италији или Никола де Кламанж (Nicolas de Clamanges) у Француској и др., *Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe, 217.

међу верницима Крита, који су неретко слични онима које напада и Константин у Србији (овде обухваћени под називима „крвојасте“, предвиђање будућности према гласу птице, правилно чињење знака крста, веровање у исцелитеље, и сл.).³⁶ Као у случају многих других ревносних „изобличитеља“ и реформатора, Константинове намере биле су свеобухватне и тоталне. Он је веома добро разумео основне механизме реформе — она се спроводи од центра ка периферији. Пред собом је имао примере како из даље тако и блиске прошлости: некадашње ширење хришћанства из Јерусалима, или Јефтимијеве реформе из Трнова, престонице бугарског царства, чији је присталица и сам био. Тако и сада, „семе исправљенија“ треба да исходи из новог центра, „главног града“, како назива Београд.³⁷

Основне методе у анализи садржаја „Сказанија о њисменех“ као извора за народну културу. У контексту истраживања народне културе не треба изгубити из вида да „Сказаније“ поседује основне одлике извора који је произашао из пера припадника учених и образованих. То значи да изнете податке о понашању и обичајима обичног света не би требало узимати дословно, већ као интерпретацију аутора који није имао за циљ да нешто прецизно опише и разуме, већ пре да „изопачено“ разобличи и погрешно „исправи“. Ипак, основна идентификација веома оскудно описаних појава и обичаја могућа је применом компаративне методе. Она је двојака, и са једне стране узима у разматрање податке из других савремених, средњовековних извора, поготово оних који не припадају истом жанру, док са друге, има увид у богату етнографску грађу која се почела систематски сакупљати од почетка XIX века.

Средњовековних извора за истраживање народне културе нема много, подаци су оскудни, фрагментарни и непотпуни. Ипак, као једна од важнијих врста, али не и једина, издвајају се правни споменици, пре свега они намењени пастирској служби средњовековне Цркве. За наше истраживање од извесне важности су Номоканон св. Саве (поч. XIII века)³⁸ или Пуна и Скраћена Синтагма Матије Властара (друга четвртина XIV века),³⁹ али знатно већи значај имају правни споменици настали из потребе непосредне пастир-

³⁶ L. *Oeconomus*, L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV^e siècle d'après une page de Joseph Bryennios, *Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance Mélanges Ch. Diehl I*, Paris 1930, 225–243.

³⁷ *Ягичь*, Разсуждения, 445.

³⁸ Законоправило или номоканон светога Саве, Иловички препис 1262. година. Фото-типича, прир. М. М. *Пејровић*, Горњи Милановац 1991 (= даље у тексту Иловички препис Номоканона); знатан део овог правног споменика објављен је и преведен на савремени језик: Законоправило светога Саве I, приредили и превели М. М. *Пејровић* и *Љ. Шћављанин-Ђорђевић*, Историјски институт, Београд 2005.

³⁹ Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова, изд. С. *Новаковић*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I од. књ. IV, СКА, Београд 1907 (= даље у тексту Синтагмат); Т. *Флоринский*, Сокращенная Синтагма Матвея Властара при Законнике Душана по Ходошскому списку (XV в.), Памятники законодательной деятельности Душана, Царя Сербов и Греков, Киев 1888, Приложения V, 95–203.

ске праксе, као што су Епитимијни номоканони или различити мањи зборници епитимија.⁴⁰ Међутим, у односу на основну тему истраживања, ова врста извора има озбиљних недостатака с обзиром на мотиве настанка и њихову основну намену. Да би се могли правилно користити, неопходно је имати у виду Гуревичеву горепоменућу метафору о „искривљеном огледалу“,⁴¹ док се у односу на „Сказаније“ њихова основна мана препознаје у томе што не садрже податке о конкретним догађајима у којима би се могла препознати практична вредност постојећих правила, одредби и забрана. У том погледу, суочавање ове врсте историјске грађе са подацима из Константиновог дела може бити од обостране користи. Поједини његови пасуси успешно попуњавају наведене празнине правних текстова указујући на њихов практични значај у верском и друштвеном животу, док са друге стране, црквеноправни извори помажу да се делови из „Сказанија“ који нам нису увек јасни, поставе у контекст познате проблематике пастирске праксе, омогућивши нам да их прецизније разумемо и оценимо.

Важно методолошко питање у истраживањима народне културе у средњем веку односи се и на употребу етнографске грађе која се систематски почела бележити и сакупљати неколико векова касније. Таква врста материјала може бити од користи за историчара и обично се сагледава у контексту „дугог трајања“ и спорих промена којима је, уосталом, обележена историја народне културе.⁴² Међутим, приликом употребе такве врсте грађе захтева се високи степен опрезности, те Питер Берк предлаже комбинацију компаративне и регресивне методе која не подразумева директно преношење материјала из етнографских истраживања каснијег времена у раније историјске епохе. Основни је циљ, сматра он, да се да „смисао преживелим фрагментима“, а не да се нађе замена за непостојеће податке.⁴³ На тај начин избегава се прескакање миленијума историјског искуства којем је била склона традиционална етнолошка наука, и као мит одбацује се стара и дубоко

⁴⁰ О значају Епитимијног номоканона и мањих зборника епитимија за истраживање различитих питања из друштвене и културне историје средњовековне Србије, в. С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији* (од краја XII до краја XV века), Историјски институт — Службени гласник, Београд 2005, 25–33; *Станоје Бојанин*, Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника, ур. С. Ђирковић, К. Чавошки, Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора, Зборник радова са научног скупа одржаног 19–21. марта 2009, Одбор за изворе српског права САНУ, Београд 2009, 261–283.

⁴¹ В. горе нап. 19. Једно од поглавља своје књиге о народној култури у средњем веку Арон Гуревич је посветио испитивању латинских „покајничких књига“ као извора за наведену тему. Методе примењене у његовом раду показале су се подстицајним за истраживање материјала Цркве словенског језика ради испитивања сложених друштвених односа у парохијској заједници средњовековне Србије, уп. Бојанин, Парохијска заједница, 267.

⁴² Важности богатог етнографског материјала сакупљеног током XIX и почетка XX века за истраживање народне културе XV–XVII века истакао је R. Muchembled, *Popular Culture and Elite Culture in France 1400–1750*, Louisiana State University Press, 1985, 12–13, мада без детаљнијег разматрања методе њихове употребе, иако је реч о различитим историјским епохама.

⁴³ Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 87.

укорењена идеја романтичарске епохе о непроменљивости народне културе и њено сагледавање изван историјског контекста.⁴⁴

Различити обичаји у исхрани — „крвојасџије“

Основни предмет нашег истраживања садрже 26, 29. и 30. поглавље „Сказанија“,⁴⁵ јер се у њима налази највише података о „извођењима“ и „артефактима“ који би се могли сврстати под назив народна култура. У овој студији, подаци из наведених поглавља проблемски су представљени откривајући нам постојање различитих концепата при дефинисању одређених друштвених питања. Груписани су у три основне целине: једна се односи на начин исхране, друга на организацију простора и времена свакодневице која је у тесној вези са концептима светог и профаног и трећа на незваничне обреде и неправилна извођења. Највећи део своје грађе Константин је разврстао у неколико посебних целина унутар двадесет и деветог поглавља и представио као пет савремених „јереси“ српског средњовековног друштва.⁴⁶

Једна од најопаснијих, јесте једење крви, тзв. *крвојасџије* (кръвојасџиѣ), којом Константин отпочиње своју листу јереси,⁴⁷ али не пропушта прилику да и на другим местима у своме спису осуди поменућу праксу (Гл. 26). Основне аргументе своје осуде проналази у новозаветним одлукама *Ајносџолског сабора* у Јерусалиму када је једење крви сврстано у исту групу са идолопоклонством и блудом (Дап 15: 20, 29) или указује на старозаветно објашњење да је крв душа животиње (V Мој 12: 23).⁴⁸ Он следи ауторитет Светога писма осуђујући *крвојасџије* као нечисто и жестоко напада све оне који га упражњавају, а посебно припаднике свештенства. Међу прекршиоце ове „Божанске заповести“, Константин убраја и оне који сами не једу крв, већ то допуштају другима или је пак дају својој деци. Посебну врсту осуде заслужују они који су се придржавали поста средом и петком када ни вино нису пили, али су зато, не сматрајући за грех, током мрсних дана упражњавали *крвојасџије*.⁴⁹

Забрана једења крви у средњовековној хришћанској цркви преузета је из Мојсијевих књига у којима је крв представљена као душа животиње (I Мој

⁴⁴ Ibid, 82–87. Слична гледишта постоје и у савременој етнологији која све више уочава значај процеса и развоја у односу на раније истицани континуитет и непроменљивост, *H. Vauzinger*, *Etnologija: od proučavanja starine do kulturologije*, Beograd 2002, 79–96.

⁴⁵ *Ягичь*, *Разсуждения*, 444–447, 453–458, 458–461.

⁴⁶ О свакој од наведених јереси појединачно, в. *С. Бојанин*, Пет „јереси“ Константина Философа Костенечког, ур. *Г. Јовановић*, *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности II*, научни скуп Деспотовач — Манасија, 19–28. август 2010, Дани српског духовног преображења XVIII, Деспотовач 2011. (у припреми за штампу).

⁴⁷ *Ягичь*, *Разсуждения*, 453–454.

⁴⁸ Исто, 448, 453.

⁴⁹ Исто, 446, 453–454.

9: 4; III Мој 17: 11, 14).⁵⁰ Одатле је прешла у Нови завет и касније у канонско право у виду апостолског 63. и у нешто другачијој интерпретацији у трулско 67. правило,⁵¹ а затим у низ мањих пенитенцијалних зборника да би постала део пасторалне поуке средњовековне цркве. У поменутиим правним текстовима осуду једења крви прати забрана конзумације удављене, угинуле и нечисте животиње, те се *крвојасџије* сагледава као нешто нечисто и стога се одбацује. Ова порука Цркве могла је имати „цивилизаторску улогу“ у погледу спречавања ширења потенцијалних зараза и болести, сматра Арон Гуревич приликом разматрања латинских пенитенцијалних текстова из раног средњег века у којима се понавља забрана једења крви.⁵² Такође, ова забрана стоји у тесној вези и са осудом опијања и прождрљивости, односно угађања стомаку и другим телесним страстима, о чему ће бити речи.

О каквом то обичају говори Константин? Термин *крвојасџије* јасно означава једење, а не пијење крви. У *гранама* Светосавског номоканона *крвојасџије* је формулисано као забрана једења „меса у крви“.⁵³ Глосе уз преводе Номоканона и Синтагме Матије Властара још речитије објашњавају наведену појаву. У првом правном споменику „једење крви“ је представљено као конзумација „кобасица“,⁵⁴ а у другом, „крвавица“.⁵⁵ Обе глосе унесене су у текст трулског правила (VII век) у којем се конзумација крви интерпретира као нарочита вештина спремања хране у намери да се угоди стомаку, те је и као такву правило забрањује.⁵⁶ У коментару правила Валсамон, угледни византијски правник и високи представник цркве с краја XII века, напомиње да

⁵⁰ Старозаветни табу једења крви, угинуле и удављене животиње, као и тумачење крви као душе животиње дуже време су предмет антрополошких истраживања која превазилазе тему овога рада, cf. J. W. Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus. From Sacrifice to Scripture*, Cambridge University Press 2007.

⁵¹ Уп. Законоправило светога Саве I, 147–148, 459. *Кув, Пейков*, нав. дело, 63, уз апостолско правило не наводе и правило Трулског сабора чији је садржај у контексту Константинове осуде *крвојасџија* знатно важнији.

⁵² A. Gurevič, *Problem narodne kulture*, 154. О појединим латинским пенитенцијалним текстовима раног средњег века у којима је прописана покора због једења крви и удављене животиње, о објашњењу забране у контексту хришћанске благодати и дивљаштва пагана у време христијанизације германских земаља (писмо папе Григорија III св. Бонифацију) и разлике у односу на почетке ширења хришћанства описаних у Новом Завету, и сл., H. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, Mainz 1883, 320–322.

⁵³ *ѡдоуџиѡхъ меса въ крѡви*, Законоправило светога Саве I, 84–85, 102. За старију редакцију старословенског превода и за грчки текст, В. Н. Бенешевич, *Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований*. Т. I, ИАН, Санктпетербург 1906, 32, 49.

⁵⁴ *кѡже гл(агол)ють кѡбасы*, Законоправило светога Саве I, 459; за глосу видети: V. Jagić, *Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovenskih rukopisa: Krmčaja ilovička godine 1262*, *Starine JAZU VI* (1874) 82.

⁵⁵ *кѡже ксть крѡвавица*, Синтагмат, 456.

⁵⁶ *Нѣции оубо оубождения ради чрѣвнаго крѡвь кожего любо животна хиторстнио нѣкокою стварають снѣдноу кѡже гл(агол)ють кѡбасы. и тако крѡвь ѡдеть*, Законоправило светога Саве I, 459; за старији словенски превод: Бенешевич, *Древне-славянская Кормчая*, 186–187; грчки текст: *The Council in Trullo Revisited*, ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, *Kanonika* 6, Pontificio Istituto Oriental, Roma 1995, 149. Cf. H. Ohme, *Die sogenannten 'antirömischen' Kanones des Concilium Quinisextum (692) — Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche*, edd. G. Nedungatt, M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, 315–316.

му је познато да становници Адријанопоља „једу крви“ тако што на неки посебан начин спремају храну.⁵⁷ Изгледа да црквене забране и претње одлучењем нису биле довољне да надвладају поменути праксу, што је својевремено навело цара Лава VI Мудрог (крај IX века) да преступ санкционише телесним и имовинским, односно високим новчаним казнама.⁵⁸ У Власта-ревој Синтагми царев закон нашао је своје место уз поменути канонска правила,⁵⁹ а наведена проблематика уврштена је и у скраћену Синтагму, компилацију српских правника из времена Душановог законодавства.⁶⁰

Израз „једење крви“, слично као и „једење“ меса, рибе, сира, јаја и др. не подразумева конзумацију у сировом или необрађеном стању. Такође, употреба крви у исхрани није морала да буде у виду „кобасице“ или „крвавице“, како сугеришу наведене глосе у српскословенским средњовековним преводима, нити се она морала припремати заједно са месом. О каквим се све кулинарским вештинама радило, како се каже у трулском правилу, не може се прецизније рећи. Ипак, конзумација крви могла је бити и веома једноставан оброк када се крв пржила и јела. Податке о томе садржи један краћи пенитенцијални текст који се позива на ауторитет св. Јована Златоустога. У њему се налази упутство намењено парохијском свештенству о дозвољеним и недозвољеним начинима припреме хране приликом организовања гозбе поводом *ѿомена свѣѿом*. Као недозвољени оброк изричито се помиње једење крви са месом или њено пржење, уз претњу губитка благослова и хришћанске сахране.⁶¹

Праксу употребе крви у исхрани Константин не осуђује због њених лоших утицаја на телесно здравље појединца. Он је првенствено сагледава на идеолошком плану и зато је сматра за „јерес“. Као ревностни поборник дословног поштовања правила хришћанске Цркве, он *кровојастѿије* ставља раме уз раме са другим облицима неисправног упражњавања хришћанске вере. У православном хришћанском свету Латини су се доводили у везу са онима који не поштују наведена правила против једења крви и удављене животиње. Изгледа да су Константинову били познати и полемички списи против Латина присутни у различитим црквеним књигама битним за пастирску делатност православне средњовековне цркве.⁶² У њима је *кровојастѿије*, као и низ других

⁵⁷ *Patrologiae cursus completus, Series graeca* 137, ed. J.-P. Migne (1865) 747–748.

⁵⁸ 58. новела цара Лава VI Мудрог, *Les Nouvelles de Léon VI le Sage, texte et traduction publiés par P. Noailles et A. Dain*, Paris 1944, 217–218; cf. S. N. Troianos, *The Canons of the Trullan Council in The Novels of Leo VI*, edd. G. Nedungatt, M. Feathersotne, *The Council in Trullo Revisited*, 195.

⁵⁹ *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων VI*, edd. G. A. Rhalles, M. Potles, Athens 1859, 431–432; за српскословенски превод, Синтагмат, 457 у којем је новела наведена као 57.

⁶⁰ *Т. Флоринский*, *Сокращенная Синтагма*, 195–196.

⁶¹ *Ище ли кто кръвь кме или шсть съ меси или съжизак шгнкмъ, да ксть лихъ благословения до живота и югда шмреть, да се не погреваеть*, *V. Jagić*, *Sitna gradja za crkveno pravo*, *Starine JAZU V* (1874) 148. О значају овог црквеноправног споменика за истраживање друштвеног и верског живота у парохији, в. *Бојанин*, *Парохијска заједница*, 261–283.

⁶² Ради се о текстовима широко распрострањеним у словенској средњовековној рукописној грађи, од Светосавског номоканона до требника и зборника мешовитог састава, који су

обичаја, понашања, гестова и верских формула означено као одлика „латинске јереси“.⁶³

Иза искључивих Константинових погледа и осуда изложених у „Сказанију“, открива се постојање различитих концепата исхране у средњовековној Србији. Многи добри хришћани, признаје аутор, који се свакодневно придржавају црквених прописа о посту средом и петком, конзумирање крви (у виду јела) не сматрају за нешто што је супротно хришћанској вери, а понајмање то виде као јеретичко дело. Чак ни појединци из врхова српске православне цркве, као што је био митрополит Исидор, нису предузимали посебне мере како би се наведена пракса сузбила или потпуно укинула.⁶⁴ Различити концепти опстојавали су и онда када би се извесне навике измениле. Вероватно су многи под утицајем општег става Цркве напуштали једење крви, али су је и даље сматрали корисном у дечијој исхрани. Узрок за наведене преступе Константин види у незнању и неупућености, и посебно га је чинило гневним када су родитељи из незнања, како сматра, цитирајући стихове апостола Павла (I Кор 7: 14), нечистом храном скрнавили, „светост деце“ своје.⁶⁵

У сваком случају, за све оне који су упражњавали *крвојасџије*, оно превасходно није морало имати религиозно, ни култно обележје, нити је таква врста исхране обавезно сматрана као одлика појединих верских група и конфесија. У њему се, пре свега, могу препознати извесне вештине у спремању хране, од којих су неке временом напуштене или заборављене, а неке друге се и до данашњих дана широко упражњавају и цене.

Различити концепти светог времена и простора

У Константиновом списку јереси из двадесет и деветог поглавља открива се постојање различитих концепата времена и простора, односно светог и профаног, који су имали знатан утицај на друштвену свакодневицу парохије и локалне заједнице. Под ознаком „друга јерес“, Константин наводи разли-

обично преведени са грчког језика, cf. *A. Pойов*, Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против Латинян (XI–XVв.), Москва 1875. Реч је о врсти књижевног дела које је требало да на практичном плану опреми православног хришћанина да препозна „неправилности“ које су постојале у учењу и пракси римокатолика. О поменутих саставима и њиховом значају за друштвени и верски живот у Византији cf. *T. M. Kolbaba*, *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*, Illinois Medieval Studies, University of Illinois Press, Chicago 2000.

⁶³ *Пойов*, нав. дело, 48, 54, 62, 260. *Сърку*, нав. дело, CVI, дословно разуме Константинове речи када у осуди *крвојасџија* види могуће „западне“ и „богомилске“ утицаје „у Срба“, не препознавајући идеолошки језик „Сказанија“. *М. Пејровић*, Константин Философ — Костенечки о бабунима — богумилима у Београду у XV веку, ИЧ XLVIII (2001) Београд 2002, 77, 78, 80–81, позива се на састав против Латина из Светосавског номоканона да би у осуди *крвојасџија* препознао само римокатоличку праксу, занемарујући динамичан однос између црквеног и званичног, односно лаичког и народног концепта исхране у средњовековној Србији.

⁶⁴ Уп. *Јгичь*, Разсуждения, 446. О митрополиту Исидору, в. *С. Вуковић*, Српски јерарси од деветог до двадесетог века, Београд — Подгорица — Крагујевац 1996, 208–209.

⁶⁵ *Јгичь*, Разсуждения, 453.

чите облике веровања и праксе које означава не само као „јеретичке“, већ и „јелинске“, односно „паганске“.

Сви дани у парохији нису имали подједнак значај. Сегментација времена на свете дане празника и поста и оне друге, „просте“, из црквеног календара, суочавала се са потпуно другачијом поделом, на „добре“ и „зле“ дане.⁶⁶ Према таквој подели, поједини дани и делови дневног циклуса (односно дана и ноћи) имали су одређена квалитативна својства која су утицала на активност појединца и свакодневну комуникацију у парохији и жупи. Приликом обављања или започињања уобичајених послова требало је пазити на распоред наведених дана. Слично је и са обичајима који су пратили смену дана и ноћи обележену смањеним интензитетом друштвених активности. Тада су се људи по заласку сунца повлачили у своје домове и избегавали најубичајеније облике комуникације, као што је позајмљивање ватре са огњишта или изношење било које ствари из куће.

У наведену групу „јереси“ Константин убраја и веровање у предвиђање непосредне будућности према оглашавању појединих животиња и птица као што су, на пример, лисица, врана или петао.⁶⁷ Заправо, он у целини преноси поглавље из Епитимијног номоканона, незнатно га модификујући, преузимајући етикетирање наведене праксе и веровања као „старе јелинске обичаје“ (*Древные еллинские обычае*).⁶⁸ Погрешно би било сматрати да сумарни приказ непожељних обичаја и веровања преузет из црквеноправних споменика има само књижевно обележје и да није утемељен у постојећој пракси. Уношење поменутог пасуса у „Сказаније“ говори сасвим супротно. Заправо, цео пасус добија на значају када се суочи са другим савременим изворима или са подацима из етнографске грађе сакупљене знатно касније, током XIX и XX века. То нарочито бива плодносно када је реч о веровању у „добре“ и „зле“ дане⁶⁹ или о тумачењу оглашавања петла или вроне у фолклорној традицији наше непосредне прошлости.⁷⁰

⁶⁶ *Исѣо*, 454–455; краћа белешка: *Сырку*, нав. дело, CVIII, и *Schultze*, op. cit., 165. За разлику од појединих циклуса године који су астрономске природе, увођење седмице и квалитативне разлике између појединих дана у години културна је творевина. На свакодневицу људи у касносредњовековној и преиндустријској Европи паралелно су утицали црквени календар са светачким празницима и лаички календар „добрих“ и „злих“ дана, cf. *E. Muir*, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press 1997, 56.

⁶⁷ *Ягичь*, *Разсуждения*, 455; *Daničić*, нав. дело, 34. Наведени пасус из „Сказанија“ послужио је као материјал за лексичка истраживања, *Г. Јовановић*, Нека лексичка питања у „Сказанију о писменех“ Константина Филозофа (Константина Костенечког), НССуВД 35/1 (2006) 290.

⁶⁸ *Ягичь*, *Разсуждения*, 454–455; *А. Павлов*, *Номоканон при большомъ требнике*. Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями, Москва 18972, 43.

⁶⁹ Средњовековни рукописи, поготово они мешовитог састава, садрже спискове и табеле „добрих и злих дана“ за сваки месец појединачно и таква врста текста у науци сврстана је у апокрифну књижевност.

⁷⁰ *М. Ђ. Милићевић*, *Живот Срба сељака*, Београд 18942, 66, 67, 68; *Д. Брајић*, *Певање петлова*, ГЕИ 34 (1985) 87–96. Уп. *Куев*, *Пејков*, нав. дело, 67.

У наведеним осудама препознајемо различите ритмове свакодневице, одређене појединим данима или деловима дана којима је придавано различито значење. За највећи број верника поштовање „добрих“ и „злих“ дана није искључивало поштовање црквене поделе времена на свете дане празника. Са своје стране, Црква се противила поменутом веровању и стално била на опрезу да не изгуби монопол над друштвеним временом парохије.⁷¹

Концепт светости простора и времена празника из „Сказанија“ заснован је на новозаветном мотиву Христовог протеривања трговаца из храма (Мт 21: 12; Јов 2: 15), који је у средњовековним црквама релативно често осликаван као део циклуса Христовог живота.⁷² У контексту чувања светог простора цркве треба сагледати Константинову осуду „треће јереси“, коју је представио као „велику“, док су извесна извођења описана као „рушење Божјег храма“. ⁷³ Поводом ове „јереси“ Константин позива да се и поред многобројних, како каже, „више од шездесет римских јереси“, „прво наше искорене“. ⁷⁴ Заправо, посредни су извођења практикована од локалног свештенства која, према мишљењу писца, нису била у складу са светим даном празника и светим простором цркве. Уместо да верницима пожели срећан ускршњи празник поздравом „Христос Васкрсе!“, свештеник „ногом у уста удара царицу“. ⁷⁵ Иако овај сажети опис остаје и даље загонетан, у њему се јасно препознаје основна намера аутора да неправилну праксу пре осуди и вербално понизи (у намери да је укине), него да је, и у основним цртама, опише. Изгледа да о сличном, ако не о истом обичају Константин говори и у наредном поглављу

⁷¹ Познати проповедник прве половине XV века св. Бернардино из Сијене, био је громогласни противник различитих неправилности које су постојале у многим областима верског и друштвеног живота, међу којима је било и веровање у „зле“ и „добре“ дане, *Muir*, op. cit., 74–75. О контроли друштвеног времена од стране Цркве, *А. Гуревич*, Категорије средњовековне културе, Нови Сад 1994, 170; cf. *Muir*, op. cit., 74–78.

⁷² *Ягичь*, Разсуждения, 456. Осликавање поменуте ликовне композиције у цркви имало је, између осталог, и функцију да ширем аудиторијуму верника укаже на значај чувања раздвојености сакралног од профаног простора, нарочито приликом масовних светковина када је она могла бити занемарена, *Бојанин*, Забаве и светковине, 147.

⁷³ *Ягичь*, Разсуждения, 456.

⁷⁴ Исто, 456; Константин Костенечки, Съчинения, 100 (превод Тотоманове). Cf. *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy, 168; *Podskalsky*, op. cit., 263. У једном од горепомнутих анти-латинских састава наводи се прецизна бројка од 72 јереси које постоје „у Франака“, *Појов*, нав. дело, 260.

⁷⁵ *Ягичь*, Разсуждения, 456–457; *Daničić*, nav. дело, 34. У називу „царица“ истраживачи препознају црквену грађевину, *Трифоновъ*, нав. дело, 271 или *Schultze*, op. cit., 164. *Кујев*, *Петков*, нав. дело, 64 под утицајем Трифонове склони су да наведено место разумеју тако да су се црквена врата отварају ударцем ногом, што би наводно требало да симболише разваљивање врата Ада од стране Христа, мада се такво тумачење из самог текста не може недвосмислено препознати. Без већег упоришта у Константиновом опису јесте и домишљање *Сырку*, нав. дело, CVII, а које прихватају *Кујев* и *Петков*, када у осуди препознају и организовање сеоских светковина поводом црквене славе и великих празника око цркве или у самој цркви. Изгледа да се овде ради о обичају који је за Константина много „опаснији“, односно о знатно „већој јереси“ него што су то плесови и гозбе у порти цркве. О проблематици преплитања светог и профаног простора у времену светковине, в. *Бојанин*, Забаве и светковине, Гл. „Панађур“ и Гл. „Помен светом“.

свога дела, према којем свештеник „сваке године на дан празника великог“ — односно на Васкрс — удара „десном ногом“ о „красна врата цркве“ опонашајући хромог и тако их излаже смеху и понижењу.⁷⁶ Вероватно би то требало да буде сећање на догађај исцељења хромог испред „Красних врата“ храма од стране светих апостола (Дап 3: 2) о чему, нешто раније, у истом поглављу пише Константин.

Заправо, о чему то говори наш писац? Да ли су сами учесници, локални свештеници и њихова паства, били склони да у њима виде „разарање“ цркве, и на који би начин они описали поменуте догађаје? Следећи важан проблем који се на основу сажетих и кратких примедби препознаје, јесте онај који се тиче извесне праксе драматизације појединих мотива из Светог писма и других црквених текстова у време већих празника заједнице. Уколико би се на основу нејасног описа и могло говорити о постојању одређених драмских извођења, о њиховом садржају не би се могло ништа поузданије рећи.⁷⁷

У непосредној вези с поштовањем светости црквене грађевине — што је посебно било актуелно у време хришћанских празника — јесте однос према инвентару цркве. Овој проблематици Константин посвећује посебну пажњу на крају двадесет и деветог поглавља. На удару његове критике нашли су се поједини припадници парохијског свештенства који у извесним приликама (највероватније празничним) „једу месо и друго јело“, односно „пију и једу“ из светих црквених сасуда не сматрајући то за светогрђе.⁷⁸ Наведена „јерес“, каже писац, изазива „смштеније“, било да се поменута пракса обављала пре или после литургијског чина. Нажалост, и овом приликом Константин не доноси детаљније описе, већ тражи аргументе за своје ставове и погледе у старозаветној Валтасаровој гозби (Данило 5) коју нашироко препричава.⁷⁹

Пићање љавилног извођења и незванични обреди

Како се љреба крстийиџи. Најубичајенији и најједноставнији манифестациони облик којим појединац истиче своју припадност хришћанској вери јесте чињење крста руком преко лица и попрсја. Константин указује на про-

⁷⁶ Гл. 30, *Ягичь*, Разсуждения, 460; *Daničić*, nav. delo, 35. Овом приликом Јагић исказује двоумљење да ли опис треба разумети дословно или не, и уопштено се пита о каквим би то „црквеним обичајима“ било речи, *Ягичь*, Разсуждения, 510.

⁷⁷ *Schultze*, op. cit., 164 и *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy, 298, нап. 24 прихватају као вероватну претпоставку Трифонова да се у наведеном пасусу могу препознати ускршњи фолклорни обичаји, као што је, на пример, драматизација 23. (24.) псалма у појединим крајевима Бугарске са краја XIX и почетком XX века, *Трифоновъ*, nav. дело, 272. Међутим, вероватнија је претпоставка која би указивала на везу са црквеном драмом позног средњег века. Тим пре, уколико се има у виду да је у византијском свету постојала драматизација извесних библијских тема, као што је она о „Три младића у пећи“. О проблематици црквеног позоришта у византијском свету, в. *М. М. Velimirović*, Liturgical Drama in Byzantium and Russia, DOP 16 (1962) 349–385.

⁷⁸ *Ягичь*, Разсуждения, 457–458; *Daničić*, nav. delo, 35.

⁷⁹ *Ягичь*, Разсуждения, 458.

блем правилног извођења које је у тесној вези са правоверним исповедањем вере.⁸⁰ Сваку неправилност означава као „јерес“ и доводи је у везу са појединим свештеницима за које каже да не умеју правилно да учине знак крста — уместо да се крсте са три они користе један прст.⁸¹ Међутим, овом приликом предност даје осуди и краћој поуци о значају Светог тројства, док му измичу детаљнији описи самог извођења.⁸² Уколико бисмо Константинову примедбу сагледали у историјском контексту, можемо претпоставити да је аутор највероватније имао у виду римокатоличку праксу.⁸³ У том случају, као извор, могао му је послужити састав о „заблудама“ Латина и његове различите редакције у којима се помиње и употреба једног прста приликом чињења крста.⁸⁴ Исто тако, Константин је био у прилици да се и лично упозна са праксом римокатоличког свештенства.⁸⁵

Изгледа да у Београду и његовој околини крајем XIV и почетком XV века изванредан број припадника свештенства и уз њих верника није придавао већи значај прецизнијем начину како се треба прекрстити. Утицаји су се вероватно преплитали, и на основу „Сказанија“ не би требало сматрати да је једна пракса искључивала ону другу. Постојање разнообразне праксе о којој сведочи наш писац вероватно није било неуобичајено за један трговачки град насељен становништвом из различитих крајева ближег и даљег окружења, који се налазио на границама Србије и Угарске и који је дуже времена био под директном влашћу римокатоличких владара.⁸⁶

Побраїтїмсїво. У списку Константинових јереси из двадесет и деветог поглавља, наведена на последњем месту, али не и мање значајна, како каже,

⁸⁰ Исто, 457; *Daničić*, nav. delo, 34; краћа белешка код *Сьрку*, нав. дело, CVIII, *Трифоновъ*, нав. дело, 274, и *Schultze*, op. cit., 165. О знамењу крста, *Л. Мирковић*, Православна литургија или наука о богослужењу православне источне цркве, 1. општи део, по литургици др. Василија Митрофановића и др. Теодора Тарановског, Београд 1962, 297–299.

⁸¹ *Ягичъ*, Разсуждения, 457; Константин Костенечки, Съчинения, 101.

⁸² Видели смо на више места у „Сказанију“ да је сажето излагање уз осуду једна од одлика стила којим је писано „Сказаније“, што је истраживаче овог дела често доводило у недоумицу и подстицало на различита домишљања. *Кувев*, *Пейков*, нав. дело, 64–65 претпостављају да се у помену о једном прсту може препознати изванредан утицај монофизита у виду „Сиријаца, Копта, Јермена и Етиоплана“, етничких група које су биле присутне на Балкану у дужем временском периоду, пре и после 1400. године.

⁸³ У наведеним редовима „Сказанија“, *Пейровић*, нав. дело, 84 вероватно с правом препознаје осуду римокатоличке праксе, али не разматра детаљније Константинов опис у којем се не осуђује употреба свих пет прстију, како је то изнето у Петровићевом раду.

⁸⁴ *И чѣтнїи крѣтъ на вбразѣхъ своїхъ єдинїемъ прѣстомъ начрѣтають. Іако монофелїте или петїю прѣсть страню иѣкако вѣгсѣлають. и послѣди палцемъ лице прѣкрѣцавають.* *Пойов*, нав. дело, 54, 64. Први извод потиче из редакције текста против Латина који се релативно често преписивао у јужнословенским рукописним требницима XV и XVI века, док је други из Светосавског номоканона.

⁸⁵ Крст се могао чинити једним прстом, и то палцем, преко освећених предмета или чела, усана, погрца и сл, *The Catholic Encyclopedia. An internal work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic church*, vol. XIII, New York 1913, s.v. Sign of the Cross, 785; уп. *Мирковић*, нав. дело, 297.

⁸⁶ Уп. *Ј. Калић-Мижуковић*, Београд у средњем веку, Београд 1967, 72–104.

јесте јерес „побратимства“.⁸⁷ Ову „јерес“ сматра за једну од најопаснијих, откривајући нам постојање бар две потпуно различите позиције са којих се на побратимство гледало у Србији његовог времена. Оне нису међусобно супротне, већ су постављене на две потпуно одвојене равни. Приликом осуде братимљења Константин има у виду поруку, како каже, „апостолске књиге“ да су сви хришћани међусобно браћа у вери и да братимљење хришћана значи практично понављање раније учињеног чина крштења.⁸⁸ Међутим, његова ученост занемаривала је практичне и друштвене потребе обичног света. У култури лаика, вероватно и нижег клира, братимљење је сматрано, као и кумство или брак, за једно од важних средстава у стратегији друштвеног повезивања. Оно је са собом повлачило и забрану сексуалног односа о чему сазнајемо из једног српског пенитенцијалног састава.⁸⁹ Од самих учесника побратимство се користило за јачање личних и породичних веза ради обезбеђивања сигурности и друштвеног утицаја у локалној заједници и шире. Била је то институција веома снажно уврежена у свет лаика, и уопште у хришћанско друштво средњег века.⁹⁰

Обред побратимства о којем највероватније говори Константин, организовао се у цркви, пред јеванђељем (*въземлеши стѡе еѿгліе*), уз благослов свештеника и обављао се према давно састављеном и написаном црквеном „Чину побратимства“. Овај Чин веома је рано ушао у јужнословенске требнике и често је касније био преписиван.⁹¹ То би значило да се под Константиновим ударом нашло „побратимство по јеванђељу“ о којем говори Теодосије у свом *Житију св. Саве*. Такво побратимство склопио је Стефан Немањић, касније прозван Првовенчани, са Стрезом, господарем Просека, утврђујући тиме успостављено политичко савезништво.⁹²

⁸⁷ *Ягичь*, Разсуждения, 457–458; *Daničić*, nav. delo, 34; краћа белешка код *Сырку*, нав. дело, CVIII, и *Schultze*, op. cit., 165; *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy, 298, nap. 29; детаљније: *Трифоновъ*, нав. дело, 273–274; *П. Симић*, Побратимство у литургици и црквеном праву, Православна мисао, год. XI св. 1–2, Београд 1968, 98–99; *Кувев, Пејџков*, нав. дело, 65–66. За побратимство у православном словенском и византијском свету, в. Православная энциклопедия, том VI, Москва 2003, s. v. Братотворение 190–194 (*А. А. Ткаченко*) (даље у тексту ПЭ) и *C. Rapp*, Ritual Brotherhood in Byzantium, *Traditio* 52 (1997) 285–326.

⁸⁸ *Ягичь*, Разсуждения, 457. Овом приликом Константин понавља познате аргументе против братимљења који су у грчким текстовима присутни од XII века (*Rapp*, op. cit., 323), и који су ушли у словенске рукописне књиге, Требник или Епитимијни номоканон.

⁸⁹ *Повратимъ с посестримомъ сыгрѣшивъ, постъ .е. лѣтъ*, *V. Jagić*, Sitna gradja, 146.

⁹⁰ Cf. *J. Bossy*, Christianity in the West 1400–1700, Oxford University Press 1987, v. Ch. “Kith and Kin”; за Византију, *Rapp*, op. cit., 286, 326.

⁹¹ Црквени „Чин побратимства“ („братотвореније“) прешао је из грчких богослужбених књига у словенске, о чему сведочи данас најстарији сачувани словенски требник из XI века, *R. Nahtigal*, *Euchologium Sinaicum*. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Del II: tekst s komentarjem, Ljubljana 1942, 20–26. Чин побратимства из појединих српских рукописа објавио је *П. Срећковић*, Чинъ братотворению, Гласник СУД 63 (1885) 273–293. О црквеном чину братимљења, уп. *Н. А. Начовъ*, За побратимството, Периодическо списание на Българското Книжовно Дружество въ Средецъ, кн. 49–50 (1895) 33–38; *Симић*, нав. дело, 85–101; ПЭ VI, 192–193.

⁹² Теодосије, Живот Светог Саве, Старе српске биографије, превод *М. Башић*, СКЗ, Београд 1924, 162, 169. *Кувев, Пејџков*, нав. дело, 66 сматрају да се у Константиновом опису

Преносиоци народне културе у Константиновом „Сказанију“

Поред навођења основних „јереси“ и њихове осуде, важна места у поменутих поглављима „Сказанија“ јесу она која откривају постојање одређених појединаца који су у локалним заједницама уживали извесно поштовање многих, независно од њиховог друштвеног положаја.⁹³ Такве појединце можемо сматрати за „активне носиоце“ народне традиције у односу на огромну већину, условно речено, „пасивног“ света.⁹⁴ Становништво их је примало у своје куће, хранило и даривало.⁹⁵ Ипак, о њима знамо само у назнакама, онолико колико нам то допушта наш писац. Било да су мушкарци или жене, он их представља као носиоце неких од горепоменутих „јереси“ и назива их најпогрднијим именом „ђавола“ да би им у потпуности оспорио њихов друштвени легитимитет. Као и у сличним приликама, гневне речи упућује, преваходно, свештеницима који су тим особама придавали знатну пажњу, занемарујући своју пастирску дужност и свој друштвени положај. Уместо да их разобличи и одбаце, парохијски свештеници у њих „гледају као у апостоле“, **въ оуста зрѣть како апѣлѣ**, ироничан је Константин.⁹⁶ Утицај таквих особа у локалној средини може се објаснити чињеницом да су поседовале корисне вештине. Оне су познавале технику лечења лековитим биљем (**и выліе въспрѣметъ ѿ неѣ**), помагале око лечења болесне деце, предвиђале будућност и за своје услуге добијале награду.⁹⁷ Тим поводом аутор „Сказанија“ износи своје сумње у лечење биљем препознајући, као и у много чему другом, јеретичку праксу, али истовремено осуђујући и неке друге методе лечења које су биле саставни део средњовековне медицинске науке.⁹⁸ Непријатељски став који је имао према поменутих особама сматрао је оправданим, јер оне нису обављале своје способности и вештине само у кућама верника, већ и на јавним местима, „посред града“, уз злоупотребу црквених предмета и молитви.

осим црквеног чина и молитве препознаје и братимљење путем воде пошто Константин помиње „два крштења“, што највероватније није тачно имајући у виду до сада речено.

⁹³ *Ягичь*, Разсуждения, 446–447, 454–455; Константин Костенечки, Съчинения, 89–90, 98–100.

⁹⁴ Термин „активни носиоци“ Питер Берк је преузео од шведског фолклористе Carl-a von Sydow-а да би се истакла разлика између активних преносиоца народне традиције од оних других, који то нису, *Burke*, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 91.

⁹⁵ **въ домъ прѣметъ ѣавола или и ты ѣавола въ домъ дарѣши напитокъ** и сл., *Ягичь*, Разсуждения, 446, 455.

⁹⁶ Нав. место.

⁹⁷ Исто, 446; уп. *Трифоновъ*, нав. дело, 274–275.

⁹⁸ Поред осуде лечења биљем, Константин се противи и употреби праха мумије неверника (**невѣрныѣ члѣкѣ мртвыми костѣми**), *Ягичь*, Разсуждения, 446. Овде је реч о египатској мумију коју као лек против извесних обољења препоручују ауторитети европске и арапске средњовековне медицине, а српској медицини постао је познат посредством превода списка о простим лековима (*De Simplici medicina*) Матеја Платеариуса (Matthaeus Platearius) лекара из Салерна, Хиландарски медицински кодекс № 517, прир. *Р. В. Кайиѣ*, превели *Љ. Кошарчић* и *М. Миливојевић*, Г. Милановац–Београд 1989, 139–140. Како по свом настанку „прах мумије“ не припада „приручним“ лековима народне медицине, Константин веома јасно показује неповерење и према одређеним методама лечења учене медицине.

Као пример Константин помиње неадекватно „руковање“ иконом Богородице приликом једне епидемије када је претио масовни помор деце у Београду.⁹⁹ Занимљиво је приметити да о овом догађају говори на више места у свом делу, што наводи на закључак да је био очевидац догађаја који је на њега, али и његове савременике, оставио несумњиво снажан утисак.

Међутим, посебан утисак на аутора „Сказанија“ оставиле су видовите особе. У двадесет и шестом поглављу знатна места посвећује несвакидашњем догађају и особи коју назива *вейреница* (*вѣтръница*).¹⁰⁰ Она је предсказала огроман пожар у Београду на навечерје празника Благовести, те се уместо радосне вести и празничног дана очекивало да наступи колективна Божја казна због грехова људских. Њено предсказање примљено је веома озбиљно и за последицу је имало евакуацију уплашеног становништва које је ту ноћ провело под шаторима изван градских зидина. Изгледа да је управо овакав масовни одговор на предсказање једне *вейренице* имао снажан утисак на Константина, који је одбио да учествује у поменутим догађајима, оставши у (полу)напуштеном граду. Ипак, Константинов поступак не можемо тумачити као манифестацију рационализма и просвећености у класичном значењу тих речи. За ученог писца догађај није представљао обичну шараду, нити је његова намера била да исмеје лаковерност светине. У неиспуњеном пророчанству он је препознао, пре свега, Божју похвалу „нашем граду“.¹⁰¹ „Ако Бог, због грехова наших хоће да уништи град“, написао је он „а ја у том граду живим, значи да сам заједно са њим грешан према Господу па (нека) заједно са њим и муке претрпим, те не изиђох“.¹⁰² Одлуку да током „судбоносне“ ноћи остане у граду Константин је представио као вид отпора према особама чији је друштвени ауторитет желео да уништи, а њих саме „разобличи“. Стављајући себе свесно у опасност, он је, ипак, и на посредан начин признао друштвени значај *вейренице* и њој сличних појединаца.

⁹⁹ *Ягичь*, Разсуждения, 446, 454; Константин Костенечки, Съчинения, 89, 99. О каквој се то епидемији радило и о каквом је то извођењу реч, не може се прецизно рећи на основу прилично сведеног и непријатељски сроченог описа: *ѣда рѣчь, ѿко прѣстаа бѣа паде прѣд дѣволомь посрѣд град, и оумли о градоу не поморити отрочета, исто*, 446.

¹⁰⁰ Исто, 447; краћа белешка: *Сырку*, нав. дело, CV–CVI; *Трифонов*, нав. дело, 274–275; превод пасуса на савремени језик, *Г. Јовановић*, Трагови народних веровања, 209. Новија разматрања о *вейреници* заснована првенствено на лингвистичкој анализи, *Г. Јовановић*, *Вѣтръница* — демонско биће словенских веровања у „Сказанију о писменех“ Константина Философа (Константина Костенечког), *Лужнословенски филолог* 66 (2010) 275–281.

¹⁰¹ *И се не выѣ. да ѣда похвала шѣмоу градоу ѣс*, *Ягичь*, Разсуждения, 447. Константин је, као и многи његови савременици, био склон веровању да се у необичним и натприродним појавама могу предвидети предстојећи догађаји и блиска будућност. Такве ставове јасно је изнео приликом описа изванредних појава које су се догодиле у Београду и Србији уочи или непосредно после смрти српског владара у „Животу деспота Стефана Лазаревића“, в. *Јагић*, Константин Философ и његов живот Стефана Лазаревића, 319, 323–324.

¹⁰² *Ягичь*, Разсуждения, 447; превод у: *Г. Јовановић*, Трагови народних веровања, 209.

Ойстирукције и ойїори

Важност Константиновог дела за истраживање народне културе препознаје се и у његовом недвосмисленом сведочанству о постојању отпора према његовом деловању, било да су ти отпори испољени у области реформе постојећег правописа, било да су се односили на описане обичаје и праксу. О њима Константин говори отворено, као што сасвим јасно износи страховања за своју личну безбедност: „А овде убоги раб овај пун је страха, не толико од владара... него од неких којима ће се ово неугодним учинити.“¹⁰³ Непријатељство које је постојало према његовим напорима да „разобличи“, отворено му је стављано на знање: „Ко си ти да обличујеш?“¹⁰⁴ питају га неистомишљеници. Други му препоручују да иде у Цариград да тамо „проповеда“, јер „ово није Цариград“.¹⁰⁵ Не наилазећи на вид подршке који је можда очекивао у својој новој отаџбини, Константин на једном месту јетко примећује да је знатно мање отпора наилазио у „својој земљи... посред вукова“ (Бугарска је била тада под Османлијама), него у држави којом је владао хришћански господар.¹⁰⁶ У покушајима да отклони, или бар умањи постојећа непријатељства, он покушава да званично заузме неутралну позицију и да предложене реформе представи као опште, од којих сви подједнако имају корист. У намери да оствари извештан утицај у средини у којој је делао, али и да себи осигура личну безбедност, Константин на више места помиње заштиту коју му је пружао српски владар, подсећајући да га је баш он лично подстакао на писање и „обличење“.¹⁰⁷

За нас су од посебног интереса Константинова сведочанства о отпорима поводом „обличења“ поменутих обичаја и праксе. Ти су се отпори показали прилично снажним и истрајним и углавном нису потицали од обичног народа, тзв. „убогих људи“ како их зове Константин. У „Сказанију“ нема помена ни о масовним протестима, ни сеоским бунама. Отпори о којима говори обично су имали вид неприхватања и неразумевања, показиваних од стране утицајних појединаца и мањих група, било у локалној заједници, било у „главном граду“, Београду. Та су незадовољства могла бити отворено исказивана и нису морала имати облик учене расправе неистомишљеника. Посебно снажно негодовање потицало је од припадника локалног свештенства, које је Константин најјасније представио у својој осуди *кровојасџија*. Из „Сказанија“ сазнајемо да по среди нису незнање или немар, већ „претње“ (и *нам прѣтеть*)¹⁰⁸ и организована одбрана устаљених начина понашања и навика: „Ако

¹⁰³ *Ягичь*, Разсуждения, 391–392, 484; Константин Филозоф, Повест о словима, 51, 69.

¹⁰⁴ *Кто еси ты обличаен, Ягичь*, Разсуждения, 484; Константин Филозоф, Повест о словима, 69.

¹⁰⁵ *Изъиди въ скорѣ и проповѣди въ цриградѣ зде нѣсѣ цриград*, *Ягичь*, Разсуждения, 447–448.

¹⁰⁶ Исто, 447.

¹⁰⁷ „И како се ја, пишући и разобличавајући спорим с изопаченим писањем, а не с неким од мојих господара“, Константин Филозоф, Повест о словима, 46 и даље 47, 48, 51, 69; *Ягичь*, Разсуждения, 386 и даље, 387, 388, 388, 392, 484.

¹⁰⁸ *Ягичь*, Разсуждения, 446.

нам свештеници забрањују да о овоме говоримо људима (и да их упозоравамо), јер је то опасно...“¹⁰⁹ Ширење званичних ставова Цркве чије је позиције заступао Константин, а који нису били у складу са увреженим обичајима и постојећом праксом у локалним заједницама, наилазило је на опструкције, претње, заташкавања и прећуткивања.

Конзумација крви у исхрани тајила се од некадашњег митрополита Исидора који је често био одсутан из своје епархије и није имао правог увида у верски и друштвени живот своје пастве. Одабраним речима али недвосмислено критичким, Константин говори о занимању тада већ покојног митрополита за пастирско деловање: „јер бејаше усамљен и нико га не извештаваше (да ово постоји); мислило се да више нико нигде не једе (крв)“.¹¹⁰ Постојање опструкције Константин препознаје не само у честој одсутности митрополита из престонице, већ и владара,¹¹¹ оптужујући индиректно представнике црквених и државних власти да нису показивали одлучне намере да извесне обичаје сузбију и лошу праксу укину. Изгледа да је храбри и бескомпромисни Константин био упућен у многобројна дешавања и друштвена збивања престонице и шире, али није био у прилици да много тога учини. Као што је на почетку ове студије речено, он је добро познавао основне методе успешног спровођења реформе, које је укратко изнео у првим поглављима „Сказанија“. Реформа бугарског патријарха Јефтимија представљала је проверени модел који је требало следити: „И у трновским пределима писменост беше тако пропала, али је цар и патријарх просветлише; и где какво добро учинише! И не само тада и у својој земљи, него њихово саздање и темељ стално траје све до данас, те се и околна царства просветљују“.¹¹² У Србији Константин није наишао, по свему судећи, на сличну врсту подршке за једну ширу друштвену реформу. Бар не у облику који је сматрао неопходним.

Уместо закључка: „Сказаније“ и народна култура

„Сказаније о писменех“ Константина Филозофа необично је важан извор за истраживање народне културе не само у Србији већ и у Југоисточној Европи крајем средњег века. Ово дело једно је од ретких, ако не и једино у српској средњовековној књижевности, које систематски обрађа пажњу на извесне обичаје, понашање и веровања присутна у различитим друштвеним срединама чије се постојање може конкретизовати у простору и времену. Треба имати у виду да поглавља посвећена поменутиим обичајима нису настала из научних, етнографских побуда, нити је Константин могао да дели роман-

¹⁰⁹ Бгда во свѣщенници намъ в томъ възбраняють повѣдати людемъ, како злова еѣ, Исто; превод: Г. Јовановић, Трагови народних веровања, 207.

¹¹⁰ сам во сы тѣчю, и никтоже възвѣщае емѣ в сиѣ, мнѣше пакъ никто нигдѣ к томѣ сиѣ паствъ, Ягичъ, Разсуждения, 446 (Гл. 26.); превод: Г. Јовановић, Трагови народних веровања, 207.

¹¹¹ Ягичъ, Разсуждения, 446–447.

¹¹² Гл. 2. Ягичъ, Разсуждения, 391; Константин Филозоф, Повест о словима, 51.

тичкарска схватања о „духу народа“ и аутентичном пореклу народне културе која би га подстакла да им посвети извесну пажњу. „Сказаније“ је написао човек који је имао снажне амбиције да разобличи, исправи и реформише постојећу праксу, било да се ради о правопису, било о извесним обичајима и веровањима из његовог окружења, сматрајући их неисправним и погрешним. Константинов циљ није био да детаљно опише оно што „исправља“ или „искорењује“, те су његови описи углавном недоречени, често у назнакама, или су прилагођени унапред одређеним обрасцима које захтева оваква врста књижевног дела. Поменути обичаји сагледани су првенствено у идеолошкој равни борбе против „јереси“ и наметању званичног учења Цркве чије изворе Константин препознаје у Светом писму, апостолском и светоотачком предању. Оптужбом за јерес, Константин жели да повуче јасне и недвосмислене границе између правилног и неправилног, тачног и погрешног, доброг и лошег.

Отвореним остаје питање мотива да се једна група обичаја и извођења осуди, а друга, на пример, и не помене. Константиново интересовање је несумњиво привукла пракса коју је сматрао као веће застрањивање у односу на светоотачку и црквеноправну традицију, без обзира на њену учесталост или распрострањеност у парохијском животу Београда и Србије. У многим случајевима говори само о „некима“¹¹³ (овде је вероватно реч о идеолошком ставу, а не покушају да се утврди постојеће стање), док са друге стране, не би требало да нас завара Константинов појам „велика јерес“, пошто се он пре односи на значај и величину наводног светогрђа, него на масовно упражњавање одређене праксе.¹¹⁴

Указујући на отпоре, аутор „Сказанија“ открива и извесне облике друштвене организације у парохији. У односу на вертикалну повезаност црквене хијерархије, могла је паралелно постојати читава мрежа хоризонталног повезивања у парохији — локалног свештенства, представника локалне световне елите и народа — која се изграђивала путем сродничких и других веза (побратимство), светковањем заједничких празника и поштовањем одређених обичаја или неговањем сличних кулинарских вештина, и др. Такве везе су се показале као прилично жилаве пред црквеним властима средњовековне Србије. Константиново дело једно је од ретких које недвосмислено сведочи о динамици односа између народне и елитне културе који се једном делом могу описати у савременој науци утврђеним концептима „хегемоније“ и „отпора“.¹¹⁵

Подаци из „Сказанија“ уклапају се у општу слику покушаја реформе народне културе у Европи пре 1500. године. То су углавном били појединачни подухвати, не систематски и територијално ограничени, док је успех првенствено зависио од личности појединих епископа или других црквених лица, односно од њихове преданости својој позиви. Успеси који би се оства-

¹¹³ Ягичъ, Разсуждения,

¹¹⁴ Исто, 453, 454, 456.

¹¹⁵ Burke, Popular Culture, 6, 8–10.

рили били би, условно речено, краткорочни и углавном би престајали сменом енергичног епископа или одласком његових ученика.¹¹⁶

У сваком случају, „Сказаније“ као извор за истраживање народне културе има све мане њему сличних дела. С једне стране, аутор не припада културној средини о чијим обичајима и пракси говори, док са друге, предност даје осуди, а не тачном опису. Стога, наведени подаци „Сказанија“ не могу се дословно разумети и користити без познавања основних метода критике такве врсте извора, која је овом приликом, бар у основним и битним елементима представљена.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ — LIST OF REFERENCES

Извори — Primary Sources

- Daničić Đ.*, Knjiga Konstantina filozofa o pravopisu, Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti I (1869) 1–43.
- Jagić V.*, Sitna gradja za crkveno pravo, Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti V (1874) 112–156.
- Les Nouvelles de Léon VI le Sage, texte et traduction publiés par *P. Noailles* et *A. Dain*, Paris 1944.
- Nahtigal, R.*, Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslavanski glagolski spomenik. Del II: tekst s komentarjem, Ljubljana 1942.
- Oeconomus L.*, L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV^e siècle d'après une page de Joseph Bryennios, Mélanges Charles Diehl I, Paris 1930, 225–243.
- Patrologiae cursus completus, Series graeca 137, ed. *J.-P. Migne* (1865).
- Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων VI, edd. *G. A. Rhalles, M. Potles*, Athena 1859 (rp. 1966).
- The Council in Trullo Revisited, ed. *G. Nedungatt, M. Featherstone*, Kanonika 6, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995.
- Бенешевич В. Н.*, Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. I, Санктпетербург 1906.
- Законоправило или номоканон светога Саве, Иловички препис 1262. година. Фототипија, приредио *М. М. Пејровић*, Горњи Милановац 1991.
- Законоправило светога Саве I, приредили и превели *М. М. Пејровић* и *Љ. Шишављанин-Ђорђевић*, Историјски институт, Београд 2005.
- Jagić V.*, Константин Философ и његов живот Стефана Лазаревића деспота српског. По двјема српско-словенским рукописима, Гласник Српског ученог друштва 42 (1875) 223–328.
- Константин Костенечки, Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич, изданието е подготвено от *А. М. Тошманова*, Славянска библиотека, Славика, София 1993.
- Константин Филозоф, Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића, преводи *Г. Јовановић* и *Л. Мирковић*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 11, Београд 1989.
- Кувев К., Пејков, Г.*, Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст, Институт за литература, Българска академия на науките, София 1986.
- Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова, изд. *С. Новаковић*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I од. књ. IV, СКА, Београд 1907.

¹¹⁶ *Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe, 218.

- Павлов А.*, Номоканон при большом требнике. Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями, Москва 1897².
- Срећковић П.*, Чинь братотворениу, Гласник Српског ученог друштва 63 (1885) 273–293.
- Теодосије, Живот Светог Саве, Старе српске биографије, превод *М. Бауић*, СКЗ, Београд 1924, 79–251.
- Флоринский Т.*, Сокращенная Синтагма Матвея Властаря при Законнике Душана по Ходошскому списку (XV в.), Памятники законодательной деятельности Душана, Царя Сербов и Греков, Киев 1888, Приложения V, 95–203.
- Хиландарски медицински кодекс № 517, приредио *Р. В. Кајић*, превели *Љ. Кошарчић* и *М. Милivoјевић*, Г. Милановац–Београд 1989.
- Ягич И. В.*, Разсуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке, Исследования по русскому языку, том I, Санктпетербург 1885–1895.

Литература – Secondary Works

- Bahtin M.*, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, (preveli I. Šop, T. Vučković), Београд 1978.
- Bauzinger H.*, *Etnologija: od proučavanja starine do kulturologije*, (prevod A. Bajazetov-Vučen), Biblioteka XX vek, Београд 2002. (прво немачко издање 1971).
- Burke P.*, *Narodna kultura između povijesti i etnologije*, *Naše Teme*, god. 32, br. 6 (1988) 1551–1559.
- Burke P.*, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York University Press, New York 1978.
- Burke P.*, *Popular Culture*, ed. in chief *P. N. Stearns*, *Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000*, vol. V, Charles Scribner's Sons 2001.
- Christian W.*, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, New Jersey 1981.
- Enciklopedija Jugoslavije V, Zagreb 1962.
- Goldblatt H.*, *On the Theory of Textual Restoration Among the Balkan Slavs in the Late Middle Ages*, *Ricerche slavistiche* 27–28 (1980–1981) 123–156.
- Goldblatt H.*, *Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters (Skazanie izjavljeno o pismenex)*, Firenze 1987.
- Goldblatt H.*, *The Church Slavonic Language Question in the XIVth and XVth Centuries. Kostenečki's 'Skazanie izjavljeno o pismenex'*, ed. *R. Picchio* and *H. Goldblatt*, *Aspects of the Slavic Language Question*, vol. 1: Church Slavonic — South Slavic — West Slavic, vol. 1, New Haven 1984, 67–98.
- Gurevič A.*, *Problem narodne kulture u srednjem veku*, (prevod L. Subotin), Београд 1987.
- Jagič V.*, *Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovenskih rukopisa: Krmčaja ilovička godine 1262, Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti VI (1874) 60–111.*
- Kolbaba T. M.*, *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*, *Illinois Medieval Studies*, University of Illinois Press, Chicago 2000.
- Le Goff J.*, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, (translated by A. Goldhammer), The University of Chicago Press 1980.
- Muchembled R.*, *Popular Culture and Elite Culture in France 1400–1750*, (translated by L. Cochrane), Louisiana State University Press, 1985. (прво француско издање 1978).
- Muir E.*, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press 1997.
- Ohme H.*, *Die sogenannten 'antirömischen' Kanones des Concilium Quinisextum (692) – Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche*, ed. *G. Nedungatt*, *M. Feathersotne*, *The Council in Trullo Revisited*, *Kanonika* 6, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, 307–321.

- Podskalsky G.*, Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459), C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 2000.
- Rapp C.*, Ritual Brotherhood in Byzantium, *Traditio* 52 (1997) 285–326.
- Redfield R.*, Peasant Society and Culture, Chicago 1956.
- Schmitz H.*, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt, Mainz 1883.
- Schultze H.*, Untersuchungen zum Aufbau des Skazanie o pismenechъ von Konstantin von Kosteneč. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen, Göttingen 1964.
- The Catholic Encyclopedia. An internal work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic church, vol. XIII, New York 1913.
- Troianos S. N.*, The Canons of the Trullo Council in The Novels of Leo VI, ed. *G. Nedungatt, M. Featherstone*, The Council in Trullo Revisited, *Kanonika* 6, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, 189–198.
- Velimirović M. M.*, Liturgical Drama in Byzantium and Russia, *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962) 349–385.
- Watts J. W.*, Ritual and Rhetoric in Leviticus. From Sacrifice to Scripture, Cambridge University Press 2007.
- Богдановић Д.*, Историја старе српске књижевности, СКЗ, Београд 1991² (прво издање 1980).
- Бојанин С.*, Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века), Историјски институт — Службени гласник, Београд 2005.
- Бојанин С.*, Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника, ур. *С. Турковић, К. Чавошки*, Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора, Зборник радова са научног скупа одржаног 19–21. марта 2009, Одбор за изворе српског права Српске академије наука и уметности, Београд 2009, 261–283.
- Брајић Д.*, Певање петлова, Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности 34 (1985) 87–96.
- Вуковић С.*, Српски јерарси од деветог до двадесетог века, Београд — Подгорица — Крагујевац 1996.
- Гагова Н.*, Константин Костенечки, съставител *А. Милџенова*, История на българската средновековна литература, Изток–Запад 2008, 647–656.
- Грицакџић-Радуловић И.*, Константин Филозоф: Значајна личност нашег средњег века очекује праведан суд историје, Политика, 19. мај 1963, 22. (= *Књижевни и културни рад Константина Филозофа*, у: Стара књижевност, приредно *Б. Трифуновић*, Београд 1965, 476–479).
- Гуревич А.*, Категорије средњовековне културе, Матица српска, Нови Сад 1994.
- Гуревич А.*, Средновековный мир: культура безмолвствующего большинства, Москва 1990.
- Јовановић Г.*, Вктръница — демонско биће словенских веровања у „Сказанију о писменех“ Константина Филозофа (Константина Костенечког), *Јужнословенски филолог* 66 (2010) 275–281.
- Јовановић Г.*, Нека лексичка питања у „Сказанију о писменех“ Константина Филозофа (Константина Костенечког), Реч — морфолошки, синтаксички, семантички и формални аспект у српском језику, Научни састанак слависта у Вукове дане 35/1 (2006) 285–291.
- Јовановић Г.*, Трагови народних веровања у „Сказанију о писменех“ Константина Филозофа, Српска књижевност у доба Деспотовине, Дани српског духовног преображења V, Деспотовац 1998, 205–210.
- Калић-Мијушковић Ј.*, Београд у средњем веку, СКЗ, Београд 1967.
- Кашанин М.*, Српска књижевност у средњем веку, Београд 1975.
- Лукин П. Е.*, Письмена и православие. Историко-филологическое исследование „Сказания о письменах“ Константина Филозофа Костенецкого, Москва 2001.

- Милићевић М. Ђ.*, Живот Срба селяка, Београд 1894².
- Мирковић Л.*, Православна литургија или наука о богослужењу православне источне цркве, 1. Општи део, по литургици др. Василија Митрофановића и др. Теодора Тарановског, Београд 1965².
- Начов, Н. А.*, За побратимството, Периодическо списание на Българското Книжовно Дружество въ Средецъ, кн. 49–50 (1895) 32–72.
- Павловић Д.*, Старија југословенска књижевност, Научна књига, Београд 1971.
- Пејровић М.*, Константин Философ — Костенецки о бабуницама — богумилима у Београду у XV веку, Историјски часопис XLVIII (2001) Београд 2002, 73–88.
- Пойовић П.*, Преглед српске књижевности, Београд 1913 (= Преглед српске књижевности, приредно М. Пантић, Сабрана дела, књ. 1, Београд 1999).
- Пойовић П.*, Стари српски животописи XV и XVII века, предговор у књизи Старе српске биографија XV и XVII века, СКЗ, Београд 1936.
- Пойов А.*, Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против Латинян (XI–XVв.), Москва 1875. (= Variorum Reprints, London 1972).
- Православная энциклопедия, том VI, под редакцией патриарха Московского и всея Руси Алексия II, Москва 2003.
- Пурковић М.*, Кнез и деспот Стефан Лазаревић, Београд 1978.
- Симић П.*, Побратимство у литургици и црквеном праву, Православна мисао, год. XI св. 1–2, Београд 1968, 85–101.
- Сырку П. А.*, Очерки из истории литературных сношений Болгар и Сербов в XIV–XVII веках, Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук 71, № 2 (1901) I–СССXLVI.
- Трифонов Ю.*, Животъ и дейность на Константина Костенецки, Списание на Българска академия на науките 66 (1943) 223–292.
- Трифунуовић Ђ.*, Кратак преглед југословенских књижевности средњег века. Записи са предавања, Филолошки факултет, Београд 1976.
- Трифунуовић Ђ.*, Приказ: Hans Schultze, Untersuchungen zum Aufbau..., Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 32 (1966) 270–274.

Stanoje Bojanin

SKAZANIE O PISMENEH BY CONSTANTINE
THE PHILOSOPHER KOSTENEČKI AS A SOURCE
OF FOLK CULTURE IN THE MIDDLE AGES

The *Skazanie o pismeneh* by Constantine the Philosopher Kostenečki is an unusually important source for the research of folk culture not only in Serbia but also in Southeastern Europe at the end of the Middle Ages. This work is one of the rare if not only one in Serbian medieval literature that systematically pays attention to certain customs, behaviour and beliefs that were present in parochial life, and whose existence can be really defined in space and time. Leaving aside the principle theme of the *Skazanie* which refers to the reforms of orthography, the subject of our research is contained in several chapters, 26, 29, 30, which present Constantine's "five heresies" of Serbian medieval society. However, as a source for the investigation of folk culture the *Skazanie* has all the shortcomings of similar works. The author does not belong to the cultural environment whose customs and practice he discusses, and his ambitions are focused more on "unmasking" and "denunciation" of "heresies", rather than on accurately describing them.

In order to correctly understand the material from the said chapters, the paper defines the notion of folk culture (Jacques Le Goff and Peter Burke) and explains a special methodological approach when investigating this kind of source. The data from the aforementioned chapters of *Skazanie* are presented as problems, revealing the existence of different concepts in defining particular social questions. They are analyzed in three separate units: one refers to the eating habits ("eating blood"), the second, to the organization of space and time in everyday life, which is closely connected with the concepts of the sacral and the profane, and the third refers to unofficial rituals of the local priesthood during the period of Easter, incorrect actions (making the sign of the cross) and other similar customs (forming brotherhood). Apart from that, Constantine's work is also testimony of other important questions such as those which concern resistance to "reforms" (recognized in the form of a series of obstructions) or channels of transmitting folk culture, represented in the form of healers, soothsayers (e.g. *vetrenica*) and other "associates" of the devil.